



## Riflessione storico-antropologica sulle pratiche di consumo di alcool nel Perù andino. Fra archeologia storica e stereotipi sull'*indio borracho por natura*

Marco Gaspari\*

*Estando borracho idolatran y fornican a sus hermanas y sus madres, las mujeres casadas y la mujeres, estando borrachas, andan salidas; ellas propias buscan a los hombres, no miran ni es (s)u padre ni hermano*  
Pedro Cieza de León (1553: 13-14)<sup>1</sup>

### Abstracts

The Author with this essay, result of a research work carried out in February 2014 at the Centro de estudios andinos Bartolomé de Las Casas in Cuzco, offers a contribution to the historical-anthropological understanding of the hetero-construction of the indian drunk by nature (*indio borracho por natura*) present in andean Peru between 16<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries.

**Keywords:** alcohol, indigenous people, stereotype, conquest, social Darwinism

El Autor con este ensayo, resultado de un trabajo de investigación realizado en febrero de 2014 en el Centro de estudios andinos Bartolomé de Las Casas de Cuzco, ofrece una contribución a la comprensión histórico-antropológica de la hetero-construcción del *indio borracho por natura* presente en el Perú andino entre los siglos XVI y XIX.

**Palabras clave:** alcohol, pueblos indígenas, estereotipo, conquista, darwinismo social

L'Autore con questo saggio, frutto di un lavoro di ricerca condotto nel febbraio 2014 presso il Centro de estudios andinos Bartolomé de Las Casas di Cuzco, offre un contributo alla comprensione storico-antropologica dell'etero-costruzione dell'*indio ubriacone per natura (indio borracho por natura)* presente nel Perù andino tra il XVI e XIX secolo.

**Parole chiave:** alcool, indigeni, stereotipo, conquista, darwinismo sociale

### Introduzione

Il principale obiettivo di questo saggio è offrire un'attenta decostruzione delle ragioni storico-politiche che stanno dietro alla creazione dello stereotipo dell'indigeno, *borracho por cultura*<sup>2</sup>, arrivato sino ai nostri giorni, in un arco temporale situato fra

---

\* Universidad de Jaén (Spagna), e-mail: mg000035@red.ujaen.es.

<sup>1</sup> Quando sono ubriachi adorano i loro dei pagani e fornicano con sorelle e madri e con donne sposate. E le donne essendo ubriache vanno da sole alla ricerca di uomini, non distinguendo se questi sono i loro padri o i loro fratelli. Le traduzioni dal castigliano sono dell'Autore.

<sup>2</sup> Ubriacone per natura, presunta predisposizione naturale e culturale indigena per il bere in modo smodato, assunto come tratto caratteristico di gran parte della popolazione indigena in America Latina.



primordi della conquista e il periodo di formazione degli stati nazionali. I documenti e la letteratura consultati fanno riferimento in particolar modo agli eventi accaduti nel Vicereame del Perù, lasciando fuori dall'analisi gli altri possedimenti spagnoli delle Americhe<sup>3</sup>.

Attraverso una decostruzione storica della letteratura coloniale riguardante il fenomeno del bere indigeno, si è provato a tracciare una correlazione fra la percezione della problematica e la collocazione dell'elemento nativo nel sistema valoriale del Vice regno del Perù.

## 1. La *chicha* e i banchetti rituali degli incas

Quando gli spagnoli avviarono la conquista del Perù, all'incirca agli inizi del Sedicesimo secolo, si imbattono in una rigida e funzionante regolamentazione sia delle attività cerimoniali/collettive sia del consumo di sostanze inebrianti. Per la società incaica dell'epoca, il tempo dell'extralavoro doveva essere regolamentato come o forse meglio di quello del lavoro.

È doveroso iniziare il saggio offrendo al lettore qualche cenno sulla sostanza di origine naturale, vero «lubrificante sociale»<sup>4</sup> attorno alla quale ruotavano tutte le cerimonie collettive e tutte le celebrazioni rituali: il così detto «vino delle Ande»<sup>5</sup> come per anni fu chiamata la *chicha*, un genere di birra o sidro ottenuto dalla fermentazione successiva alla masticazione di una materia prima, di solito il mais. Era chiamata *aca* (*azua*) in lingua *quichua* del Perù, e *cusa* in lingua *aymara*. La *chicha* poco fermentata (*chicha* leggera) era utilizzata come medicamento.

Secondo il gesuita Cobo<sup>6</sup>

toda suerte de chicha de maíz, bebida aprovecha contra él mal y detención de orina; contra las arenas y piedras de los riñones y vejiga; a cuya causa nunca en los indios, así viejos como mozos, se hallan estas enfermedades, por el uso que tiene de beber chicha<sup>7</sup>.

Come possiamo osservare vi era un riconoscimento anche da parte di uomini di chiesa dell'utilità di alcune funzioni della *chicha*. Lo stesso Cobo nel 1653 cerca di spiegare le ragioni dell'ubiquità della *chicha* con la presunta avversione degli indigeni peruviani per l'acqua pura: «sono grandi nemici dell'acqua, mai la bevono pura e non c'è peggior pena per loro che costringerli a ingerirla senza nessuna aggiunta»<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Nuova Spagna, Nuova Granada, Vicereame della Plata.

<sup>4</sup> T. Saignes, *Estar en otra cabeza: tomar en los Andes*, Hisbol/Ifea, Lima, 1990, p.15.

<sup>5</sup> *Ivi*, p.12.

<sup>6</sup> B. Cobo (1653), *Historia del Nuevo mundo*, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1958, pp.162-163.

<sup>7</sup> Tutti i tipi di *chicha* bevuta sono ottimi contro i problemi dell'apparato urinario; previene la presenza di sabbia e di pietre nei reni e nella vescica; per questa ragione non si incontrano fra gli indios, sia giovani sia vecchi, persone con queste problematiche; proprio per l'abitudine che hanno di bere *chicha*.

<sup>8</sup> B. Cobo (1653), *Historia del Nuevo mundo*, *op. cit.*, pp.162-163.



Il rifiuto osservato dal gesuita s'inserisce in quella forma di avversione culturale per «l'acqua cruda»<sup>9</sup>, come viene chiamata ancora oggi dai contadini del villaggio di Ocongate (vicino a Cuzco), per cui viene considerata non soltanto disgustosa, ma addirittura nociva per la salute<sup>10</sup>.

Per trasformarsi in un liquido atto al consumo umano l'acqua richiede di un trattamento tecnico adeguato, come farla maturare in un recipiente contenente piante. Detto in altro modo, questo processo di alterazione prevede la trasformazione di un elemento naturale in qualcosa di elaborato, culturale. Si potrebbe chiamarlo processo di «culturalizzazione»<sup>11</sup> dell'acqua, ulteriormente alterato, in seguito, dall'atto vivo e modificante del bollo, che simbolizza in pieno la potenza della vita, la vittoria della cultura sulla natura<sup>12</sup>. La valorizzazione dell'acqua ottenuta attraverso la fermentazione le conferisce il carattere socializzante, festivo, marcatore della piena umanità dei suoi Autori<sup>13</sup>.

Come per un corpo nudo il tatuaggio diventa un atto «culturalizzante»<sup>14</sup>, così per un elemento come l'acqua introdurre elementi estranei rappresenta l'inizio di un analogo processo. A onore del vero anche la birra e i distillati nordici subiscono lo stesso processo. Anche ad altre latitudini si riscontra la necessità di «riempire di cultura» ciò che ne sembra naturalmente sprovvisto.

Dalla celebre penna di uno dei più grandi cronisti del Nuovo mondo, Garcilaso De La Vega<sup>15</sup>, giungono forse fra le più precise descrizioni dei rituali di libagione collettiva osservati all'interno delle feste incaiche. Il cronista descrive minuziosamente sino a che punto le bevute e gli inviti a bere erano regolati durante l'inkanato. Ad esempio alcune categorie di persone non potevano partecipare a queste libagioni.

Era il caso dei giovani ritenuti inadatti a consumare in gran quantità (una mirabile e apprezzabile ottica preventiva), le vergini del sole, i membri della guardia imperiale, i soldati delle guarnigioni e i giudici. È chiaro che ogni divieto riferito a queste cinque tipologie di cittadini dell'impero incaico rispondeva a logiche differenti: rispetto ai giovani vi era il riconoscimento di un'ottica preventiva che metteva al riparo questo gruppo di persone da comportamenti considerati pregiudicanti della loro salute futura; nei confronti delle vergini del sole vi era la necessità del mantenimento di un livello di purezza che veniva in qualche modo macchiato dalla partecipazione a tali eventi; nei confronti dei soldati e della guardia imperiale emergeva la necessità di garantire alto il livello di difesa sia dell'imperatore sia dei confini dell'impero; infine, l'esigenza

<sup>9</sup> T. Saignes, *Estar en otra cabeza: tomar en los Andes*, op. cit., p.12.

<sup>10</sup> P. Harvey, *Language and the Power of History. The Discourse of Bilinguals in Ocongate*, London, 1987, Tesi di dottorato in Antropologia culturale, Università di Cambridge, Cambridge, 1987.

<sup>11</sup> M. Gaspari, *La borrachera breve etnografia sull'uso e abuso di alcool nella città di Sicuani e nella provincia di Canchis, Perú*, Create space independent publishing platform, Genova, 2016, pp.130-131.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp.132-133.

<sup>13</sup> T. Saignes, *Estar en otra cabeza: tomar en los Andes*, op. cit., p.12.

<sup>14</sup> M. Gaspari, *La borrachera...*, op. cit., pp.132-133.

<sup>15</sup> G. Inca De la Vega (1609), *Comentarios reales de los incas*, Biblioteca de autores españoles, Buenos Aires, 1982, capitolo XXI.



dell'esclusione dei giudici rispondeva ad una logica di mantenimento di lucidità e terzietà di chi era chiamato a dirimere conflitti e dispute.

Durante il corso delle festività i partecipanti erano obbligati a rispettare degli ordini che corrispondevano al proprio rango o allo *status* sociale. Non si beveva se non si era invitato a farlo, e solo chi era invitato poteva a sua volta invitare. Non si usciva da questa rigida regolamentazione e strutturazione: nessuno poteva iniziare a bere in autonomia. Una reificazione pratica dei principi di reciprocità, scambio, e ordine sui quali si basava il funzionamento dello Stato incaico. Lontano dalla predominante immagine veicolata dai padri gesuiti e domenicani, che avevano delle feste incaiche un'idea di contenitore sociale di terribili aberrazioni. La regolamentazione statale della *borrachera* rimandava invece ad una capacità di contenimento di comportamenti asociali che non fu mai raggiunta dagli spagnoli.

Tali regolamentazioni erano vissute come espressione del funzionamento dello Stato incaico, e per questo considerate parte di questa appartenenza. Erano naturalizzate, interiorizzate, inserite in un contesto di norme e valori propri. Al contrario, tutti i fallimentari tentativi degli spagnoli di disciplinare l'approccio all'alcool e alla *borrachera* furono vissuti come imposizioni esterne, mai interiorizzate, e aggirate con costanza. All'interno della festa del sole l'imperatore inca si metteva in piedi, davanti rispettivamente ai capi locali, ai signori, al suo popolo: prendeva due bicchieri d'oro pieni di *chicha* e autodichiaratosi figlio maggiore della casa del sole, suo padre, inaugurava la cerimonia in suo onore. Con il bicchiere, che reggeva nella mano destra, invitava il sole a bere con lui, da quel momento la festa poteva iniziare.

L'offerta di un bicchiere di *chicha* fatta dall'imperatore al sole costituiva l'atto fondante dei meccanismi di reciprocità, vero collante della società incaica. Questa formula d'invito era riprodotta dal primo sacerdote all'ultimo maniscalco e, di fatto, rinsaldava e ricreava ogni anno il vincolo sociale e comunitario che teneva unito l'impero: il già sviscerato concetto di alcool «creatore»<sup>16</sup> e animatore della comunità ha forse in queste manifestazioni pubbliche la sua genesi. Questo gesto dell'inca era il primo di una serie di libagioni che Garcilaso riunisce sotto il nome di «bere alla sua salute»<sup>17</sup>.

Ogni indigeno partecipante alle libagioni, secondo il suo rango e il suo *status*, possedeva due bicchieri di oro, argento o legno. Chi invitava a bere aveva un bicchiere in ogni mano. Se la persona invitata era di rango superiore o eguale al suo, l'offerta partiva dal bicchiere posto sulla mano destra; viceversa, se la persona era di rango inferiore l'offerta partiva dal bicchiere posto sulla mano sinistra. In seguito, dopo aver consumato assieme la bevanda, il bicchiere offerto veniva restituito, pronto per essere riosso se il caso lo richiedeva. I bicchieri differivano solo nella materia in cui erano costruiti, ma erano eguali nelle dimensioni, perché tutti dovevano bere la stessa quantità.

Di solito il primo invito era rivolto da una persona di rango superiore a una di rango inferiore la quale, a sua volta, procedeva in senso inverso, dall'inferiore al superiore. Se

---

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> *Ibidem.*



il primo gesto evidenziava un'azione di magnanimità del superiore verso l'inferiore, l'atto di ricambiare in senso inverso da parte dell'inferiore rappresentava un riconoscimento tacito, attualizzato e naturalizzato della rigida stratificazione della società incaica. In questo quadro di libagioni rigidamente codificate il bere molto senza ubriacarsi, mantenendo il controllo dei propri sensi, era considerata una dimostrazione di grande coraggio e virilità e difatti era cosa abbastanza consueta nelle classi aristocratiche fornire prove di questa capacità di resistenza.

Sempre Garcilaso<sup>18</sup> narra che sovente queste libagioni erano accompagnate da eccessi sessuali, sodomia, adulterio, promiscuità. Tutto questo era tollerato dalle autorità perché rappresentava uno sfogo rigidamente limitato e disciplinato di pulsioni che, diversamente canalizzate, avrebbero potuto rappresentare una minaccia per l'ordine prestabilito. Si può tracciare in questo senso un parallelismo di funzioni fra le feste inca e le arene di gladiatori nell'antica Roma: una forma andina del nostro *panem et circenses*<sup>19</sup>.

Al tempo degli incas tali manifestazioni di discontrollo degli impulsi non potevano avvenire se non all'interno di un quadro rigidamente organizzato di una celebrazione. Come già trattato in precedenza alcune categorie erano escluse dalla partecipazione a questi eventi. Questo elemento fa emergere la forte ambivalenza dei banchetti rituali: se da una parte queste libagioni avevano lo scopo di consolidare i legami sociali in particolare fuori dal gruppo familiare, dall'altro le sue conseguenze estreme potevano essere fortemente antisociali.

L'impegno statale del controllare e tenere a freno alcuni eccessi fa riflettere sul livello di tensione esistente già allora fra le esigenze di ordine e quelle di libera espressione delle normali pulsioni umane. I momenti di ebbrezza rappresentavano attimi di sospensione temporanea dei comportamenti socialmente accettati, che se non controllati potevano rivelarsi pericolosi e potenzialmente «rivoluzionari». O almeno in questo modo lo intesero gli incas, che s'impegnarono per controllarlo e delimitarlo ad alcune occasioni. Per terminare questa parentesi è importante rilevare che l'abuso di *chicha* fuori dai contesti rituali e cerimoniali era severamente punito dalle autorità preposte, spesso anche con la morte.

## **2. Due mondi a confronto: lo sguardo europeo verso il bere indigeno fra XV e XVII secolo**

Nella parte finale della sua monumentale *Descrizione breve del Perù*<sup>20</sup> il cronista domenicano basco Reginaldo de Lizarraga in una analisi sociologica *ante literam* tocca il tema, per lui diventato centrale nei difficili rapporti fra indigeni e spagnoli, della *borrachera*, stabilendo una diretta correlazione fra l'ubriachezza e il conseguente

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> M. Gaspari, *La borrachera...*, *op. cit.*, p.136.

<sup>20</sup> R. De Lizarraga (1600), *Descrìcion breve del Perù*, Madrid, 1968.



spopolamento riscontrato nelle valli andine: gli abitanti di quelle valli andavano scomparendo per via delle conseguenze dell'ubriachezza, fossero queste incidenti, malattie o atti di violenza legati indissolubilmente alla perdita di senno dal troppo bere.

In seguito mette in relazione il rigido controllo dell'epoca incaica sull'ebbrezza alla mancanza di applicazione della legislazione reale rispetto a tale fenomeno. Il cronista si sofferma poi sulle tre modalità universalmente conosciute a quel tempo di consumare bevande a base di alcool: quella mediterranea, la cui mitezza la converte nel paradigma del «buon bere»; quella dell'Europa del Nord, che già appariva «barbara» agli occhi iberici; e infine quella andina, incivile, demoniaca e selvaggia. La comparazione è molto retorica e caricata di quell'etnocentrismo tipico dell'epoca. È cosa risaputa ormai che non furono certo l'uso o l'abuso di alcool la causa principale dell'altissima mortalità indigena, ma bensì le epidemie, il lavoro nelle miniere, lo sfruttamento senza limite e la violenza della conquista<sup>21</sup>.

L'accordo raggiunto sia da informatori del mondo indigeno (gesuiti e domenicani in particolare) sia dai grandi letterati e uomini di scienza dell'amministrazione spagnola nel condannare senza mezzi termini questa nuova forma, apparentemente senza regole, di bere fra i nativi, rappresentava uno fra i numerosi indicatori delle grandi difficoltà degli spagnoli nella gestione della «questione indigena» di allora. Tre ragioni giustificarono agli occhi degli spagnoli la vigorosa offensiva contro questo differente modo di gestire i tempi di extralavoro: la distruzione del corpo, l'abbandono della morale e soprattutto il fatto che favoriva le pratiche di idolatria e di perpetuazione dei culti preispanici.

La *borrachera* diventava il veicolo con cui queste tre piaghe si propagavano fra i nativi andini. Distruggere e perseguire le pratiche e i riti dove era previsto l'uso smodato di *chicha* e altre sostanze avrebbe consentito nel giro di pochi anni di veder scomparire il pericoloso fenomeno: questo fu quello che pensarono i colonizzatori alla fine del Sedicesimo secolo. Da quel momento iniziò una delle più violente opere di distruzione culturale, un vero e proprio etnocidio mai visto sino ad allora, paragonabile forse soltanto alla campagna di re-cristianizzazione dell'Andalusia mora a opera di Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia a cavallo dei secoli Quindicesimo e Sedicesimo.

La guerra che la chiesa intraprese contro i fenomeni di ubriachezza indigena era inserita nel contesto più generale di estirpazione dell'idolatria portata avanti dai vertici cattolici coloniali dalla fine del Sedicesimo secolo e associata ad un altro aspetto importante del processo di evangelizzazione del Perù: la lotta contro il culto dei morti, uno dei perni su cui ruotava la cosmologia andina preispanica. Il culto dei morti fu forse la prima manifestazione di idolatria perseguita dagli evangelizzatori. Durante i primi periodi dell'evangelizzazione i missionari distrussero templi, santuari e tutti gli oggetti utilizzati nei culti pubblici tradizionali che incontrarono sulla loro strada. Distrussero, generalmente bruciandole, le mummie degli antenati ma nello stesso momento, fra un rogo e l'altro, presero coscienza che tutte queste azioni erano insufficienti per estirpare le credenze antiche. Serviva altro, era necessario attaccare ed estirpare anche le pratiche

<sup>21</sup> M. Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, il Mulino, Bologna, 2005, pp.155-156.





quotidiane associate, con gradazioni di differente intensità, al paganesimo: le pratiche quotidiane oggetto delle attenzioni della *Compañía de Jesús*<sup>22</sup> furono in particolare le feste pagane con il loro corollario di abuso alcolico e il consumo di piante allucinogene.

A differenza dei primi evangelizzatori, gli uomini della Compagnia profusero particolare impegno nella soppressione e disarticolazione dei culti domestici che consideravano fattori decisivi nella trasmissione della tradizione idolatrica. Come dei Bourdieu *ante literam* i gesuiti compresero che questi culti erano talmente radicati, incorporati e naturalizzati nelle normali pratiche quotidiane da essere i veri veicoli dell'idolatria. Inoltre, per le medesime ragioni, erano difficilissimi da estirpare proprio perché «mimetizzati» nella normalità.

Partendo dalle premesse che per «estirpare efficacemente il presente si doveva cancellare il passato»<sup>23</sup>, i gesuiti attaccarono con forza i riti di passaggio degli *indios* come i *battesimi*, i matrimoni, i funerali e inoltre si sforzarono di limitare fortemente tutte le riunioni sociali che gli andini organizzavano con vari pretesti (semina, raccolto, costruzione di nuove case) e che spesso diventavano la giustificazione per abusi di alcool e ubriachezza collettiva. Se durante i primi anni della conquista, come già menzionato, i fenomeni di ebrezza collettiva e rituale furono relegati a problematiche di ordine pubblico cui porre limiti e vincoli, durante la campagna di estirpazione dell'idolatria, divennero l'oggetto prediletto su cui scatenare la cieca furia religiosa della santa inquisizione coloniale: *la causa di todo mal*<sup>24</sup>.

Nei testi degli ecclesiastici del XVI e XVII secolo l'ubriachezza inizia ad apparire come la causa principale di tutte le idolatrie e già come «vizio naturale» degli indigeni. È considerata dal gesuita Acosta «negativa in sé stessa, ma in particolare per i mali che provoca nell'uomo, mali che colpiscono il corpo, i costumi e la fede»<sup>25</sup>. Per i gesuiti l'ebrezza alcolica scatenava le passioni, e sotto il suo influsso, l'uomo poteva commettere qualsiasi tipo di nefandezza del corpo e dell'anima, come incesti, sodomia, etc. Inoltre allontanava le povere anime dalla vera fede: abuso e sacrilegio diventano in questo modo un binomio inscindibile. A questi aspetti inquietanti dell'ubriachezza se ne aggregavano altri, forse agli occhi degli evangelizzatori ancora più pericolosi: la dimensione sociale e comunitaria della *borrachera*.

Riporto quanto affermato in maniera esplicita dal gesuita Acosta che segnalava che «l'idolatria si radica attraverso le numerose attività collettive in cui alcool e *chicha* non mancano mai»<sup>26</sup>. Per tali ragioni egli sancì come prioritaria la necessità di vigilare su queste attività poiché gli eccessi posti in essere dall'abuso di alcool, se reiterati,

---

<sup>22</sup> La Santa inquisizione si stabilì nel Nuovo mondo nell'anno 1568 a Lima. Fu responsabile della campagna di estirpazione dell'idolatria non solo in Perù, ma in tutti i possedimenti spagnoli nelle Americhe, anche se ~~soltanto~~ nel Paese andino agì con particolar forza e crudeltà. B. Cobo (1653), *Historia del Nuevo mundo*, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1958, pp.162-163.

<sup>23</sup> P.J. De Arriaga (1609), *La estirpación de la idolatria del Perú*, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1968, p.235.

<sup>24</sup> La causa di tutti i mali.

<sup>25</sup> J. De Acosta (1588), *De procuranda indolorum salute*, Colleción española misionera, Madrid, 1958, pp.80-81.

<sup>26</sup> *Ibidem*.



potavano portare ad una dissoluzione o ad un forte allentamento dei legami sociali che tenevano unite le comunità. E dissoluzione per gli spagnoli significava solo una cosa: sovvertimento dell'ordine coloniale.

Sempre Acosta esponeva nella sua monumentale opera, quasi tutta consacrata alla evangelizzazione degli indigeni (1588), le posizioni del suo ordine e quelle più generali delle autorità spagnole dell'epoca circa il metodo migliore per combattere il fenomeno dell'ubriachezza rituale. Emergeva che sostanzialmente non vi era, in quel dato momento storico, un consenso unanime rispetto a questa materia oggetto di forte speculazione intellettuale<sup>27</sup>.

Alcuni pensavano che non vi fosse altro mezzo che proibire totalmente il consumo e l'utilizzazione, in particolare, della *chicha* (sull'alcool esistevano già troppi interessi economici) e suggerirono che per raggiungere questo obiettivo occorreva infliggere pesanti pene tanto ai consumatori quanto ai produttori.

Acosta segnalava chiaramente il suo disaccordo con questo tipo di scelta e la criticava, affermando che la *chicha* possedeva comunque proprietà medicinali e, se bevuta in modo moderato, non provocava nessun tipo di problema e aggiungeva: «Eliminarla totalmente significherebbe opprimere gli indigeni con un carico intollerabile. Sarebbe come privare queste anime povere e sfortunate dell'unico piacere terreno dal quale ottengono un minimo di sollievo»<sup>28</sup>.

Si può percepire in quest'approccio del religioso spagnolo al problema dell'abuso di *chicha* un atteggiamento molto pragmatico, di «riduzione del danno»<sup>29</sup>. Egli si rese conto della pericolosità, non tanto della sostanza, quanto della sua errata e dannosa modalità di ingestione. Un pensiero davvero moderno se collocato nell'anno 1588. Inoltre egli segnalava l'ambiguità della posizione della Chiesa cattolica che da un lato denunciava con forza l'abuso di alcool e *chicha* fra gli indigeni e dall'altro difendeva il diritto del consumo di bevande alcoliche (ma in questo caso riferite al vino e ai distillati) nel nome del «libero arbitrio»: «Perché solo grazie agli spagnoli gli indigeni sono stati liberati dalla tirannia degli inkas sotto i quali non erano liberi né di prendere moglie, né di masticare coca, né di bere *chicha*, né di mangiare carne, senza specifica concessione regale»<sup>30</sup>.

Quando la Chiesa parlò di libero arbitrio lo fece probabilmente pensando alle conseguenze in termini puramente economici di un eventuale divieto esteso non solo agli indigeni, ma anche agli spagnoli. Per tale motivo, ben sapendo che le regole iberiche di uso erano di approccio individuale, il concilio di Lima scelse di dirigere i divieti verso i consumi pubblici e comunitari, tipici degli indigeni.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> La riduzione del danno rappresenta quell'approccio a qualsiasi tipo di problematica sociale che si pone come obiettivo, non tanto la cessazione immediata del tipo di problematica oggetto d'intervento, quanto la graduale e costante modificazione nel tempo di alcuni atteggiamenti che creano, o contribuiscono a creare, in un certo modo la problematica stessa. È nata in Olanda negli anni Ottanta ed è stata molto utilizzata in Italia nel campo delle tossicodipendenze e dell'alcolismo.

<sup>30</sup> P.J. De Arriaga, *La extirpación de la idolatría del Perú*, op. cit., pp.260-262.





Di fatto non fu impedita una sostanza, fu proibita una modalità di approccio etnicamente connotata. Non fu stabilito chiaramente che agli *indios* era totalmente proibito bere, ma essi furono incoraggiati e spinti verso tipologie di consumi da loro distanti culturalmente, come quelli domestici e privati. Si svincolò l'uso di sostanze inebrianti dal rigido controllo delle autorità che le aveva accompagnate sino a quel momento. Da allora, anche per gli indigeni il bere doveva cessare di essere un atto pubblico, collettivo e rituale per divenire un gesto individuale, almeno secondo quanto speravano gli spagnoli. Con l'avvento del Diciassettesimo secolo iniziò quel processo, portato a definitivo compimento nel secolo Diciannovesimo, di trasformazione della *borrachera* da semplice ebbrezza a cui porre argine con vari divieti, a «inclinazione naturale» dei nativi andini<sup>31</sup>.

### 3. Darwinismo criollo e *borrachera*

Il principale avvenimento moderno che portò «fieno in cascina» alla costruzione dello stereotipo dell'indigeno arretrato e ubriacone fu l'arrivo dall'Europa, agli inizi del Diciannovesimo secolo, di quel *corpus* teorico e filosofico che rispondeva al nome di Positivismo<sup>32</sup>.

Secondo lo storico Paz-Soldan<sup>33</sup>, il celebre scrittore boliviano Alcide Arguedas fu il primo che fece esplicito riferimento a come le modalità indigene di consumo rituale fossero un segno distintivo, fra altri, dell'inferiorità intellettuale, culturale e biologica degli *indios*. Le nuove idee si applicavano perfettamente alle questioni in materia di igiene sociale, in particolare laddove un evento come quello dell'ingestione massiccia di alcool accompagnava la rottura dell'ordine rurale indotto dalla rivoluzione industriale e dalla proletarizzazione brutale del XIX secolo. L'arrivo della teorizzazione sulla costruzione delle razze e sull'ordine biologico naturale, nonché sullo splendore del progresso e dell'avanzamento tecnologico, sancì l'esordio della lettura problematizzante sull'alcolismo all'interno del consesso scientifico latinoamericano. Il consumo rituale, come la cultura tradizionale indigena di cui il primo faceva parte, rappresentava quegli elementi di arretratezza culturale che impedivano alle moderne nazioni latinoamericane di entrare nella modernità: e per tali motivi dovevano essere spazzate via, cancellate.

Da quel momento, anziché approfondire e analizzare i significati socio-culturali alle spalle del fenomeno uso e abuso di alcool, gli studiosi si accontentarono di circoscrivere e stigmatizzare esclusivamente i sintomi esterni e visibili di questo fenomeno che dal quel momento divenne sinonimo di «disturbo sociale». Iniziarono a essere utilizzati

---

<sup>31</sup> A. De Egana, *Historia de la Iglesia en América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Hemisferio Sur, Roma, 1966, p.45.

<sup>32</sup> Corrente di pensiero affermatasi in Europa prima e nel resto del mondo poi intorno alla metà del secolo XIX, secondo la quale la filosofia, doveva abbandonare le astrattezze della metafisica per limitarsi ad organizzare i dati delle scienze sperimentali.

<sup>33</sup> E. Paz-Soldan, *Nación (enferma) y narración: el discurso de la degeneración en "pueblo enfermo" de Alcides Arguedas*, «Revista Hispánica Moderna», 52(1), pp.60-76.



termini come «alcolismo» (datato 1854) e «dipendenza» per descrivere una miriade di comportamenti diversissimi, e spesso non correlati fra loro. Questi eventi sancirono definitivamente l'abbandono di ogni opzione «culturale» nel tentativo di comprendere il fenomeno in questione. La relazione di uso e abuso di qualsiasi sostanza alcolica fu inserita all'interno di un mero quadro patologico e collocato all'interno del discorso medico. Quest'orientamento collocato sulle Ande e associato a una sociologia positivista allora molto in voga nel continente, contribuì e concorse alla nascita del *darwinismo criollo*<sup>34</sup>, che fu forse l'elemento più determinante nel problematizzare e psichiatrizzare definitivamente tutti i comportamenti legati alla *borrachera*.

Al vecchio discorso coloniale nella condanna dei comportamenti asociali legati all'abuso di alcool si univa un criterio scientifico e per questo inattaccabile: quello della diagnosi di alcolismo. Se però la vecchia stigmatizzazione coloniale biasimava i comportamenti collettivi e comunitari, quella nuova, figlia del positivismo medico e scientifico del XX secolo, parlava piuttosto, e per la prima volta, di condotte e problematiche di taglio essenzialmente individuale. S'introdussero regole di osservazione di tipo individuale per spiegare e comprendere fenomeni comunitari e collettivi che d'individuale non avevano assolutamente nulla. Terry Saignes<sup>35</sup> ricorda giustamente che la «*ebriedad no es alcoholismo*»<sup>36</sup> (l'ebbrezza non è alcolismo)<sup>37</sup>, e non si poteva cadere nell'errore scientificamente ingiustificabile di mettere sullo stesso piano un uso e abuso incastonato all'interno di una sessione festiva e un uso-abuso quotidiano e problematico sganciato da ogni significato culturale.

Correlare queste due modalità rispondeva allora ad un'esigenza imperante e figlia del darwinismo sociale in chiave latinoamericana: consentiva di delimitare e inquadrare etnicamente questa nuova problematica come propria di due gruppi sociali ben precisi, considerati un fardello; esempi viventi di arretratezza e costumi fuori dal tempo, colpevoli di restituire al mondo un'immagine arcaica del Paese. Il campesino indigeno *in primis* e il meticcio, mezzo indigeno e mezzo bianco. Il meticcio, in particolare, questo nuovo essere, prodotto non previsto della conquista, perturbava e attentava al rigido sistema di stratificazione sociale dell'epoca, ed era considerato una minaccia latente di disgregazione.

Per Arguedas, e altri pensatori infarciti di darwinismo sociale, questo processo di *cholicación*<sup>38</sup> corrodeva il Paese dalle sue fondamenta e aveva nella *borrachera* la massima espressione culturale visibile di contaminazione in corso.

Rinforzava questa tesi un viaggiatore spagnolo, Ciro Bajo che visse cinque anni (1892-1897) fra Lima e le Ande, vicino alla città di Cusco. Fu un osservatore attento

<sup>34</sup> Il darwinismo *criollo* fu la variante latinoamericana del darwinismo sociale di matrice anglosassone.

<sup>35</sup> T. Saignes, *Estar en otra cabezas: tomar en los Andes*, op. cit., p.15.

<sup>36</sup> *Ivi*, p.12.

<sup>37</sup> Alcolismo connotato come consumo individuale sganciato da qualsiasi funzione rituale.

<sup>38</sup> Processo di meticciamento della società coloniale, in lingua castigliana. Il meticcio rappresentava l'elemento non voluto della conquista, il fattore destabilizzante che metteva in discussione la purezza razziale.



delle modalità di approccio all'alcool in quelle zone<sup>39</sup> e descrisse minuziosamente il processo di contaminazione fra modalità differenti di uso dell'alcool: al permanere di alcuni aspetti culturali tipicamente andini legati a rituali ancestrali come la circolazione della coppa obbligatoria o gli innumerevoli pretesti festivi che sembravano prolungare le modalità autoctone dell'approccio all'alcool, se ne affiancarono altre decisamente di origine più iberica, come ad esempio, la parziale sostituzione del luogo che passava dalla piazza alla taverna e anche del numero e del contenuto dei compagni di bevuta.

Al vecchio gruppo comunitario, spesso composto di soli uomini, se ne accostarono altri formati soprattutto da parenti o da figure fondamentali nella costruzione dei legami microsociale e familiari in cui erano presenti, per la prima volta, anche le donne. Si può affermare, forse azzardando, che s'iniziarono, a intravedere in quel momento storico, i primi flebili segnali di de-comunitarizzazione e de-ritualizzazione del consumo di alcool. Agli occhi di Arguedas questo meticciamiento del consumo diventava la conferma dei pericoli insiti in una società pluri-culturale e l'uso e abuso di alcool il principale vettore di questa contaminazione dal basso.

#### 4. Dai sintomi alle cause: prime de-costruzioni del fenomeno

Sembra che si debba sempre al viaggiatore spagnolo Ciro Bajo il primo vero tentativo di tratteggiare una descrizione, non tanto dell'uso ma delle ragioni dell'uso. Forse la prima riflessione che non si fermò ai sintomi, ma cercò di spiegarne le cause. Individuò due principali ragioni che definì in termini di patologia-rifugio-fuga dalla realtà (*quita penas*)<sup>40</sup> e «lubrificante sociale»<sup>41</sup>. Secondo l'avventuriero spagnolo l'alcool permetteva di togliere le inibizioni, sciogliere la lingua e i desideri. Spesso sotto il suo effetto, ciò che è normalmente represso e censurato veniva alla luce, in parte in modalità verbali e in parte in modalità non-verbali come il linguaggio del corpo.

L'alcool fungeva, in questo caso da «lubrificante sociale»<sup>42</sup>. Altresì poteva rappresentare l'unica via di fuga, seppur momentanea, da realtà terribili e senza vie di uscita. Il consumo *quita penas*<sup>43</sup> alleggeriva la sicura, lenta ma inesorabile autodistruzione dei sopravvissuti al genocidio perpetrato dai colonizzatori.

Questa teorizzazione sulla «doppia dimensione» del consumo di alcool rappresenta il primo vero tentativo di decostruzione del fenomeno della *borracheira* andina. Nel 1919 uno dei più grandi e importanti conoscitori del mondo andino, lo psichiatra Hermilio

<sup>39</sup> C. Bayo, *Chquisaca o la plata perulera*, «Revista del Museo Nacional», 6, 1912, cap.XVI.

<sup>40</sup> Funzione di alleviamento delle sofferenze personali a seguito del processo della conquista e di inculturazione forzata operata dagli spagnoli.

<sup>41</sup> Qui inteso come elemento cardine, perno, su cui ruotavano tutte le celebrazioni rituali delle comunità andine.

<sup>42</sup> T. Saignes, *Estar en otra cabeza: tomar en los Andes*, op. cit., p.15.

<sup>43</sup> C. Bayo, *Chquisaca o la plata perulera...*, op. cit., cap.XVI.



Valdizàn, arricchì la letteratura sull'argomento di nuove considerazioni risultato dei suoi anni di ricerca fra le popolazioni autoctone del Perù<sup>44</sup>.

Per il celebre psichiatra tutti i liquidi fermentati possedevano proprietà nutritive come minerali e vitamine che ne esaltavano il calore e la forza. In una cultura come quella andina, ossessionata dalla circolazione idraulica fra cielo e terra che sembrava garantire la rinnovazione ciclica della fertilità dei campi, bere e versare queste bevande in determinati momenti del ciclo dell'acqua, aveva il solo scopo di stimolare e amplificare la quantità, la direzione e la periodicità di questo flusso.

In una società tanto immersa nel dialogo quasi costante con gli dei, gli spiriti, gli antenati, considerati i creatori del mondo minerale, vegetale, animale e umano, i *rituali alcolici* rappresentavano un veicolo privilegiato per comunicare con il soprannaturale<sup>45</sup>. In questa prospettiva, considerando che l'intercambio con l'alterità non visibile, costituiva il fondamento della società umana ed era, di conseguenza valorizzato (e quindi sacralizzato) come tale, l'atto di compartire l'alcool sanciva questa alleanza fra esseri umani e cosmo. In un secondo momento, con il sopraggiungere dell'alterazione dello stato di coscienza, l'alcool permetteva di comunicare direttamente con i morti e con gli dei responsabili della fecondità della terra.

Infine, l'alcool apriva uno spazio di discussione o di critica delle forme prestabilite d'autorità e di gerarchia. Anche Valdizàn evidenziava la potenziale funzione destabilizzatrice dell'uso-abuso di alcool. In una situazione di dominio coloniale rinforzata da una rigida stratificazione culturale e linguistica, la *borrachera* permetteva un'azione di disconoscimento del potere, messa in atto, in particolare, nella rivendicazione della propria lingua madre; in questa sorta di «zona cuscinetto» infraculturale «l'indio» risorgeva<sup>46</sup>, uno spazio di libertà irrazionale e di affermazione ambigua della propria peculiarità al di fuori della portata di qualsiasi potere.

Riassumendo, Valdizàn individuava alcuni aspetti della dimensione indigena dell'uso/abuso di alcool: veicolo privilegiato per comunicare con il sovra-naturale; strumento di disconoscimento di pratiche oppressive strutturali; volano di spazi di libertà. Il contributo del celebre medico suggerisce l'impossibilità e l'impraticabilità del tentativo di comprendere il fenomeno in questione soltanto come un mero atto individuale e sotto il monopolio esclusivo del discorso medico. Appare chiaro che il fenomeno del consumo di alcool e di qualsiasi altra sostanza psicoattiva sulle Ande (ma non solo) ci incanala nell'indefinito e ampissimo campo delle relazioni fra le collettività umane e l'extra-mondo: rappresenta e reifica la tensione tutta antropica della ricerca del limite e della delimitazione di confini razionali. E non è rinchiudibile in nessun tipo di cornice di comprensione prestabilita.

---

<sup>44</sup> H. Valdizàn (1935), *Paleopsichiatria del antiguo Perù*, Fondo editorial universidad peruana Cayetano Heredia, Lima, 1990, pp.80-83.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.



## 5. Conclusioni

Vorrei concludere con una riflessione attinente al tema oggetto di speculazione intellettuale e scientifica. Come emerso dal lavoro di indagine storica svolta presso il Centro de estudios andinos Bartolomé de Las Casas di Cuzco, molti scrittori spagnoli (laici e religiosi che fossero), vissuti negli anni a cavallo tra la fine del Quindicesimo e il Sedicesimo secolo, interpretarono la tendenza a bere in maniera smodata e all'ubriachezza osservata fra gli indigeni del Nuovo mondo come la prova degli sforzi costanti del diavolo per impedire che queste «anime perdute»<sup>47</sup> venissero salvate dalla vera fede.

Queste visioni dell'altro riflettevano molto chiaramente l'idea, allora prevalente fra gli spagnoli, che i popoli nativi andavano considerati poco più che bestie intelligenti, bambini, totalmente incapaci di autogestirsi e soprattutto di resistere alle innumerevoli tentazioni del demonio. Ogni momento della loro vita andava rigidamente codificato, chiaramente nel loro esclusivo interesse.

La conquista provocò la trasformazione dei modelli di consumo tradizionali, che passarono da un uso occasionale, limitato a certe festività, ad un uso profano indiscriminato, fortemente de-ritualizzato. Gli spagnoli non compresero che era proprio l'inserimento della *borracheria* all'interno di rituali pubblici e comunitari il principale freno a condotte di abuso di tipo collettivo senza nessuna forma di controllo. La proibizione di riunioni pubbliche, che avvenne alla fine del Sedicesimo secolo, contribuì a de-ritualizzare fortemente l'uso di alcool, privandolo di quel substrato culturale che lo collocava in un quadro valoriale prestabilito e controllato. Fra la fine del Sedicesimo secolo e tutto il Diciassettesimo la Compagnia del Gesù si impegnò nella realizzazione di uno tra i più grandi etnocidi culturali della storia della conquista delle Americhe: il tentativo di distruzione del culto dei morti e delle *huacas*<sup>48</sup>. Fra gli obiettivi di questa opera rientrava anche (e soprattutto) l'eradicazione della *borracheria*.

È però con la fine della colonia e con la formazione dello Stato nazionale peruviano che il processo di eterocostruzione dell'indigeno-ubriacone «per natura» giunge a definitivo compimento. Infarcite di darwinismo *criollo*, che allora aveva in Domingo Faustino Sarmiento<sup>49</sup>, presidente argentino Autore del celeberrimo testo *Civiltà o barbarie*<sup>50</sup> (nonché teorico della famigerata *Campaña del desierto - Conquista del desierto* o *Guerra contro gli indios*), il massimo esponente continentale, le élite bianche e *criolle* del Paese sancirono che *el indio borracho* rappresentava in maniera

<sup>47</sup> B. Cobo (1653), *Historia del Nuevo mundo*, op. cit., pp.162-163.

<sup>48</sup> *Huaca* è un termine quechua con cui gli incas definivano luoghi, oggetti o esseri animali ritenuti sacri. Le *huacas* potevano essere di varie specie. Poteva trattarsi di luoghi naturali, luoghi fisici, fenomeni naturali. Quelle interessate dalla campagna di smantellamento furono le *huacas* «fisiche», come templi, idoli, ma soprattutto quelle che custodivano i resti degli antenati. Le celebrazioni rituali degli antenati erano relazionate all'uso e abuso di sostanze inebrianti.

<sup>49</sup> Sarmiento fu il teorico della soluzione finale in Argentina: la cosiddetta «campagna del deserto» che cercò di eliminare ogni traccia di presenza indigena dalla Patagonia argentina all'inizio del Diciannovesimo secolo.

<sup>50</sup> D.F. Sarmiento (1845), *Facundo. Civiltà o barbarie*, Collana *Idee di America Latina/lineamenti*, Mimesis, Milano, 2018.



inequivocabile l'obsolescenza e l'arretratezza della cultura indigena nella sua totalità. Il significato che venne attribuito all'ubriachezza indigena rifletteva la posizione che la popolazione nativa occupava all'interno del nuovo Stato nazionale: quello di paria, portatore di una cultura da cancellare, estirpare, nel solo interesse nazionale.

Questi esseri «degradati» divennero la personificazione della paura, presente fra le *élite* bianche e *criolle* del Paese, dell'impossibilità di diventare, finalmente moderni; in definitiva del rischio di perdere, una volta per tutte, il treno del progresso.

A questo punto è necessaria una comparazione: gli scrittori del periodo di inizio conquista e successivi, seppur grandi sostenitori della necessità di limitare e (successivamente) estirpare la *borrachera* e tutte le forme di idolatria presenti nel Vicereame, non affermarono mai che il consumo di alcool fra gli indigeni rappresentasse una manifestazione obsoleta e degenerata della cultura indigena. Al contrario, ne sottolinearono l'allarmante vitalità e il suo potenziale disgregante per l'ordine coloniale. La *borrachera* era considerata da costoro un elemento potenzialmente destabilizzante. E per tale motivo fu perseguita.

Per gli iberici del Sedicesimo e Diciassettesimo secolo la repressione delle forme native di approccio all'alcool rispose, più che altro, all'esigenza di instaurare una forma di controllo sociale e globale sulle comunità indigene. In particolare, emerse il timore di qualsiasi tipo di opposizione politica organizzata a livello sociale e comunitaria che avrebbe trovato i colonizzatori assolutamente impreparati e incapaci ad affrontarla con strumenti diversi dalla mera repressione religiosa e militare.

Al contrario, durante l'era repubblicana, periodo nel quale la maggior parte dei pensatori e degli intellettuali di tutto il continente si trovarono d'accordo nel condannare le culture indigene come «ostacoli viventi» al progresso e alla modernizzazione, l'ubriachezza fu interpretata come il sintomo più evidente di una cultura moribonda. La sbornia rituale e collettiva era, prendendo in prestito le parole dello scrittore ecuadoriano Pio Jaramillo<sup>51</sup>, «*amagura de la raza vencida*»<sup>52</sup>.

Per concludere possiamo affermare che lo stereotipo dell'indigeno *borracho por natura* fu in realtà l'esito di un lungo processo storico che vide la compartecipazione di svariati fattori.

Il fenomeno del consumo rituale e collettivo di alcool rappresentò uno fra i tanti elementi che, a partire dal Sedicesimo secolo, contribuirono a creare, sedimentare e rafforzare nella maggioranza meticcica (e nella minoranza bianca) l'idea di *otredad*<sup>53</sup> riferita alla componente nativa andina della nazione peruviana. Se fra il Quindicesimo e il Diciottesimo secolo si crearono le premesse, è con il Diciannovesimo e l'avvento della Repubblica che lo stereotipo diventò patrimonio comune fra le *élite* e non solo. La consolidazione del pregiudizio rifletteva la posizione politica rispetto all'elemento indigeno, diventato, per l'ennesima volta, straniero in patria. Un pregiudizio arrivato

---

<sup>51</sup> P. Jaramillo Alvarado (1925), *El indio ecuadoriano. Contribucion al estudio de la sociologia nacional*, Imprenta nacional, Quito, 1986, p.65.

<sup>52</sup> Amarezza della razza sconfitta.

<sup>53</sup> Alterità.





putroppo quasi intatto sino ai nostri giorni, come confermato da recenti lavori di ricerca<sup>54</sup>.

Se oggi non è più consentito riferirsi a ipotetiche «carenze intellettive» o a una «cultura inferiore», la stessa visione della cultura nativa, poi celebrata e venduta all'estero per promuovere il turismo sulle Ande, e il discorso meticcio sugli indigeni risultano ancora infarciti di un paternalismo profondamente connesso alla perpetuazione dello sguardo asimmetrico *hacia el otro*<sup>55</sup>.

È doveroso infine riflettere su un elemento che questo lavoro di ricerca ha fatto emergere: tutte le possibili spiegazioni riguardanti la supposta propensione indigena verso l'ubriachezza hanno rivelato molte più cose sul pensiero di chi ha contribuito a crearle e a diffonderle, che non sui significati che nella realtà rivestiva (e riveste tutt'ora) il consumo di alcool all'interno dei gruppi indigeni non solo in Perù, ma nell'intero continente latinoamericano.

### Riferimenti bibliografici / References

- Bayo C., *Chquisaca o la plata perulera*, «Revista del Museo Nacional», 6, 1912.
- Cobo B. (1653), *Historia del Nuevo mundo*, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1958, pp.162-163.
- De Acosta J. (1588), *De procuranda indolorum salute*, Colección española misionera, Madrid, 1958, pp.80-81.
- De Arriaga P.J. (1609), *La extirpación de la idolatría del Perú*, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1968, pp.260-262.
- De Egana A., *Historia de la iglesia en América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Hemisferio Sur, Roma, 1966.
- De La Cadena M., *Indigenas mestizo: raza y cultura en el Cusco*, Instituto de estudios peruanos, Lima, 2014.
- De La Vega Inca G., *Comentarios reales de los incas*, Biblioteca de autores españoles, Buenos Aires, 1982.
- De Lizarraga R. (1600), *Descripción breve del Perú*, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1968.
- Furlan C., *Sbornie sacre, sbornie profane. L'ubriachezza dal vecchio al nuovo mondo*, il Mulino, Bologna, 2018.
- Gaspari M., *La borrachera breve etnografia sull'uso e abuso di alcool nella città di Sicuani e nella provincia di Canchis, Perú*, Create space independent publishing platform, Genova, 2016.

---

<sup>54</sup> M. Santos, *La discriminacion racial, etnica y social en el Perú: balance critico de la evidencia empirica reciente*, «Revista Debate en Sociologia», 39, 2014, pp.5-37; M. De la Cadena, *Indigenas mestizo: raza y cultura en el Cusco*, Instituto de estudios peruanos, Lima, 2014.

<sup>55</sup> *Verso l'altro*, dove l'altro è l'indigeno.



- Harvey P., *Language and the Power of History. The Discourse of Bilinguals in Ocongate*, London, Tesi di dottorato in Antropologia culturale, Università di Cambridge, Cambridge, 1987.
- Healt D.B., *Borrachera y memoria: Borrachera indigena e cambio de concepciones*, Hisbol/Ifea, Lima, 1993.
- Jaramillo Alvarado P. (1925), *El indio ecuatoriano. Contribucion al estudio de la sociologia nacional*, Imprenta nacional, Quito, 1986.
- Livi Bacci M., *Conquista. La distruzione degli indios americani*, il Mulino, Bologna, 2007.
- Paz-Soldan E., *Nación (enferma) y narración: el discurso de la degeneración en «pueblo enfermo» de Alcides Arguedas*, «Revista Hispánica Moderna», 52, 2008, pp.60-76.
- Pennaccini C., *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Carrocci editore, Roma, 2010.
- Saignes T., *Estar en otra cabeza: tomar en los Andes*, Hisbol/Ifea, Lima, 1990.
- Saignes T., Salazar Soler C., Randall R., Harvey P., Abercrombie T., Healt D. (ed.), *Borrachera y memoria*, Hisbol/Ifea, Lima, 1993.
- Santos M., *La discriminacion racial, etnica y social en el Perú: balance critico de la evidencia empirica reciente*, «Revista Debate en Sociologia», 39, 2014, pp.5-37.
- Sarmiento D.F. (1845), *Facundo. Civiltà o barbarie*, Collana Idee di America Latina/lineamenti, Mimesis, Milano, 2018.
- Todorov C. (1982), *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino, 2014.
- Valdizàn H. (1935), *Paleopsichiatria del antiguo Perú*, Fondo editorial universidad peruana Cayetano Heredia, Lima, 1990.

### **Referenze bibliografiche di complemento / Complementary bibliographic references**

- Campora R., *L'America Latina: l'identità e la maschera*, Booklet, Milano, 2013.
- Castillo Guzman H., *Embriaguez colectiva y sexualidad en los Andes*, «Anthropologica», 17, 1999, pp.187-204.
- Cottino A., Rolli A., *Le culture dell'alcool. Sociologia del bere quotidiano tra teoria e intervento*, FrancoAngeli, Milano, 1992.
- Curatola M., *Mito y milenarismo en los Andes: dal Taqui Onqoy a Inkarri. La vision del pueblo invicto*, Allpanchis, Cuzco, 1977.
- De Ayala Guaman Poma P. (1613), *Nueva cronica y buen gobierno*, Siglo XXI/Iep, Ciudad de Mexico, 1980.
- De Las Casas B. (1552), *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Arnoldo Mondadori Editore, Madrid, 1987.
- Duviols P., *La lutte contra les religions autochtones dans le Pèrou colonial. L'extirpacion de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Institut française d'études andines, Lima, 1971.



- Galeano E. (1970), *Le vene aperte dell'America Latina*, Sperling & Kupfer, Montevideo, 1997.
- Giraud L., *La questione indigena in America Latina*, il Mulino, Roma, 2009.
- Golte J., *Que es la cultura frente a la historia*, Iep, Lima, 1980.
- Gorza P., *Politiche dell'identità nell'altro Occidente*, Einaudi, Bologna, 2011.
- Harvey P., *Borrachera y memoria. Genero, comunidad y confrontación*, Hisbol/Ifea, Lima, 1993.
- Lazzari F., *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
- Lewis O. (1958), *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, Fondo de cultura económica, México City, 2010.
- Mariategui J.C. (1928), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta Lima-Peru, Lima, 2007.
- Morales Castro J., *Patrones de consumo de alcohol en una comunidad campesina de Cusco*, «Socialismo y Participación», 67, 1994, pp.75-83.
- Randall R., *Borrachera y memoria: porque los indios ebrios hablan en español?* Hisbol/Ifea, Lima, 1993.
- Salazar Soler C., *Borrachera y memoria: embriaguez y visiones en los Andes*, Hisbol/Ifea, Lima, 1993.

Ricevuto: 08/02/2019

Accettato: 15/05/2019

